



Archives de sciences sociales des religions

171 | 2015
Chrétiens au Proche-Orient

L'Ahmadiyya en France

Une minorité musulmane en quête de reconnaissance

The Aḥmadiyya in France: a Muslim Minority in Search for Acknowledgment

La Aḥmadiyya en Francia: una minoría musulmana en busca de reconocimiento

Romain Sèze



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/27152>

DOI : 10.4000/assr.27152

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015

Pagination : 247-263

ISBN : 9-782713224706

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Romain Sèze, « L'Ahmadiyya en France », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne],

171 | 2015, mis en ligne le 01 septembre 2018, consulté le 01 mai 2019. URL : [http://](http://journals.openedition.org/assr/27152)

journals.openedition.org/assr/27152 ; DOI : 10.4000/assr.27152

Varia

Romain Sèze

L'Ahmadiyya en France

Une minorité musulmane en quête de reconnaissance

L'Ahmadiyya est une « communauté¹ » musulmane dont le remarquable dynamisme, certes cohérent dans un contexte de « retour du religieux », peut néanmoins laisser interrogateur tant la « minorisation » dont elle fait l'objet pourrait l'inciter au repli, sinon à la discrétion. En effet, si l'Ahmadiyya constitue une minorité, ce n'est pas seulement parce qu'elle est issue d'une initiative réformatrice qui ne date que du XIX^e siècle (critère historique), parce qu'elle ne regroupe qu'un nombre restreint de musulmans (critère démographique), ou parce que l'ourdou est la langue maternelle de son messie fondateur tandis que l'arabe est celle des sources scripturaires de l'islam (critère linguistique). Toutes ces caractéristiques ne sont finalement qu'accidentelles, à l'inverse des structures de pouvoir qui entretiennent cette condition (T. Asad, 2003), et qui se manifestent à deux niveaux : d'une part à l'intérieur de la *oumma* (communauté musulmane) dont les ahmadîs ont été bannis par plusieurs instances officielles (à la différence d'autres minorités musulmanes également présentes en France), et d'autre part au sein de la société française dans laquelle ils peuvent librement définir leur identité religieuse mais rejoignent cela la minorité musulmane (*Ibid.*).

Devenue une « minorité dans la minorité² » (Peter Van Der Veer) suscitant des réactions de rejet allant du simple mépris des coreligionnaires aux profanations de la part de jeunes gens se réclamant de groupes identitaires, rien ne semble encourager les ahmadîs à gagner en visibilité. Et pourtant, ils se sont implantés récemment en France et ils s'investissent dans la création de mosquées, organisent des rencontres interreligieuses, sont actifs dans les médias, créent des sites Internet, et ils s'efforcent d'être entendus aussi bien des responsables politiques que de la

1. Au sens d'un groupement d'individus réunis par leur affiliation à l'Ahmadiyya (conformément à l'usage qu'en font les ahmadîs sur les supports consultés), et avec des guillemets en raison des limites inhérentes à cette approche substantialiste du lien communautaire.

2. Dans la mesure où les musulmans forment une minorité en France, les ahmadîs constituant une minorité à l'intérieur de cette minorité.

société civile. Qu'est-ce qui anime un tel dynamisme dans ce contexte apparemment si peu propice à la réalisation du projet missionnaire qui anime la communauté depuis ses origines, d'autant plus que les entreprises humanitaires qui sont l'un des leviers traditionnels de son prosélytisme restent en l'occurrence relativement peu opérantes ? Il semblerait que cet environnement offre aussi des ressources inattendues que les ahmadîs exploitent dans une recherche de reconnaissance qui accompagne la diffusion de leur message : l'opportunité d'incarner une forme d'islam acceptable dans l'espace public, d'institutionnaliser leur présence sur le territoire de la République française, et d'être reconnu comme sujet musulman à part entière.

Cette hypothèse sera développée en deux temps. Les caractéristiques contemporaines de l'Ahmadiyya étant indissociables de son histoire et celle-ci demeurant relativement peu connue (A. Lathan, 2008), l'objet de la première partie sera de présenter cette minorité : plus précisément sa constitution en une organisation communautaire réformiste et missionnaire à la fin du XIX^e siècle au Pendjab (région indo-pakistanaise), jusqu'à son implantation en France dans la seconde moitié du XX^e siècle. Les activités dans lesquelles les ahmadîs s'investissent seront examinées dans la seconde partie : plus particulièrement la présentation faite de la communauté par ses leaders en public ³, la recherche de reconnaissance dont celle-ci procède et qui participe en retour d'un processus d'accommodement du projet missionnaire ahmadî au contexte français.

Du Pendjab à la France

Naissance d'un réformisme musulman « dissident »

L'Ahmadiyya est un mouvement fondé à la fin du XIX^e siècle au Pendjab. Dans ce contexte marqué par le foisonnement des réformismes musulmans (les *Ahl al – Hadīth* fondés en 1864 ; les Déobandis en 1867), un homme originaire d'un milieu sunnite soufi, Mīrẓā ⁴ Ghulām Ahmad (1835, Qadian – 1908, Lahore), déclare en 1889 qu'Allah lui a confié de restaurer l'islam dans sa pureté. Il se présente de ce fait en rénovateur (*mujaddid*). En 1891, il s'autoproclame messie (*masīḥ*), guide (*mahdī*), puis réincarnation (*burūz*) du prophète Mohammed (W. Cantwell Smith, 1996). Il aurait ainsi réalisé la prophétie du retour de Jésus : événement qui aurait été prédit par Mohammed, et attendu par plusieurs religions. Les ahmadîs ont en effet développé un récit qui leur est propre, à la fois éloigné des Évangiles et du Coran : soigné après sa crucifixion, Jésus est venu finir sa vie au Cachemire, où son corps reposerait dans un tombeau nommé

3. Les noms des personnes dont il sera question ici (de même que les responsabilités et déclarations associées) ne sont indiqués qu'à la condition que ces informations aient déjà été rendues publiques, ou que les acteurs concernés aient explicitement accepté qu'elles le deviennent.

4. « Mīrẓā » indique que sa famille est arrivée avec les conquérants moghols.

Rawḍa Bal. La réincarnation spirituelle a donc été accomplie par Mīrzâ Ghulâm Ahmad. Plus tard, en 1904, Mīrzâ Ghulâm Ahmad prétendit également être un avatar de Krishna. Il s'adresse donc aux musulmans en tant que continuateur de l'œuvre de Mohammed, aux chrétiens en tant qu'incarnation de Jésus, aux hindous en tant qu'avatar de Krishna, et il entend contrer leurs prosélytismes respectifs (celui de l'Arya Samaj notamment). Mais Mīrzâ Ghulâm Ahmad favorise pour ce faire une lecture métaphorique du *jihād* : il appelle ses fidèles à renoncer à la guerre sainte et substitue à cette logique médiévale d'extension territoriale un prosélytisme pacifiste (Y. Friedmann, 2003).

Ce qui ne va pas sans susciter de vives polémiques, en particulier avec les musulmans (et après la fondation du Pakistan, avec le *Jamā'at Islāmī* et le *Majlis Ahrār al-Islām* plus particulièrement, A. Lathan, 2008 : 385-391). L'Ahmadiyya introduit en effet une rupture avec l'eschatologie de l'islam majoritaire pour laquelle Jésus n'a pas eu à subir la crucifixion mais a été élevé au ciel, et en redescendra peu avant la fin du monde (en tant que *mahdī* et non en tant que prophète). Dans l'islam sunnite et chiite, que Mohammed soit le « sceau » de la prophétie ne signifie pas seulement qu'il est le plus parfait des prophètes (élément du dogme sur lequel les ahmadīs sont d'accord), mais aussi que nul autre prophète ne peut lui succéder, de quelque façon que ce soit. Or, les ahmadīs considèrent Mīrzâ Ghulâm Ahmad comme le messie du prophète, en utilisant les mêmes termes arabes de *rasūl* (messager) et *nabī* (prophète) qui sont dans l'islam réservés à Mohammed (à la différence des ismaéliens ou d'autres minorités musulmanes du Pakistan). Le messie des ahmadīs est de ce fait perçu comme un apostat par l'islam majoritaire, et toute conversion à l'Ahmadiyya relève alors du blasphème. Cette exclusion de la *oumma* est officialisée dans les années 1970. En 1973, l'Organisation saoudienne de la Conférence Islamique déclare les ahmadīs non musulmans et leur interdit le pèlerinage à La Mecque (qui constitue l'un des cinq piliers de l'islam). En 1974, la constitution du Pakistan déclare non musulmans tous ceux qui ne croient pas que Mohammed soit le dernier des prophètes⁵. Dans 40 % des cas, les lois anti-blasphème revigorées par Zia-ul-Haq en 1984⁶ concernent des ahmadīs, interdits de revendiquer l'identité musulmane sous peine de trois ans de prison doublés d'une amende⁷. Ils sont également

5. Le premier ministre, Zulfikar Ali Bhutto, fait alors voter un amendement à la Constitution, sur fond de crise instiguée par le parti *Jamā'at al-islāmī*, à l'issue duquel l'Ahmadiyya est excommuniée (article 260, clause C).

6. Promulgation des lois « anti-ahmadī » (Ordonnance XX) par le président du Pakistan, le général Mohammed Zia-ul-Haq, incluant : l'interdiction de se définir en musulman, de prosélytisme, de prêcher, de prononcer l'appel à la prière (*adhān*), la profession de foi, les salutations musulmanes traditionnelles publiquement, de qualifier leurs lieux de culte de « mosquées », etc. En 1986, cette ordonnance a été complétée par une nouvelle disposition au blasphème.

7. « Pakistan : information sur la situation des musulmans non ahmadīs qui se convertissent à l'ahmadisme ; la fréquence des conversions (2005-novembre 2009) », sur <http://www.unhcr.org>, UNHCR, 23 novembre 2009 (consulté en juin 2014).

interdits de prosélytisme et d'édifier des lieux de culte. Ce qui entraîne des vagues de discriminations et de persécutions dans divers pays (Inde, Afrique du Sud...), plus particulièrement dans ceux où l'islam est la religion majoritaire (Arabie Saoudite, Bangladesh, Égypte, Indonésie...), et d'abord au Pakistan où les ahmadîs résident en plus grand nombre (A. M. Khan, 2003).

Une organisation pyramidale et communautaire

Cette configuration minoritaire va de pair avec un mode d'organisation communautaire à vocation missionnaire (deux éléments qui font de l'Ahmadiyya un groupe religieux assez comparable à l'évangélisme protestant). Lorsqu'il reçoit ses révélations, Mîrzâ Ghulâm Ahmad réunit un groupe d'initiés et il fonde sa communauté : la *Jamā'ati Ahmadiyya* (en anglais : *Ahmadiyya Movement in Islam*). À sa mort, ses fidèles élisent un calife (*khalifa*) mais un différend survient. Pour certains, Mîrzâ Ghulâm Ahmad n'est pas le prophète annoncé (il ne l'aurait d'ailleurs jamais revendiqué) mais seulement un rénovateur/*mujaddid* (M. Gaborieau, 1994 : 551-555). Ces divergences quant à la finalité de la prophétie recouvrent également un aspect politique : ces dissidents prennent part à l'anti-impérialisme naissant de l'islam indien tandis que le premier groupe reste fidèle à l'islam majoritaire. De cette scission émerge le *Lahore Ahmadiyya Movement (Ahmadiyya Anjuman Ishā'at-i-Islām, Lāharw)*, dirigé depuis son origine, en 1914, par Mawlânâ Mohammed Alî, jusqu'à sa mort, en 1951. Ce mouvement s'est lui aussi internationalisé (missions à Londres, Berlin et en Indonésie notamment), mais il reste très minoritaire et on n'en trouve que peu de traces en France (existence d'un site Internet francophone⁸, mais sans activité notable).

Les ahmadîs (*Jamā'ati Ahmadiyya*) qui poursuivent l'œuvre de leur messie (et qui étaient à ce titre parfois qualifiés de « *qādiānīs* », voire de « *mîrzā'ī* ») créent rapidement une organisation centralisée, qui était initialement installée à Qadian en Inde, qui s'est déplacée à Rabwah au Pakistan suite à la partition indo-pakistanaise (1947), et qui, après que l'Ahmadiyya fut officiellement réprimée au Pakistan (à partir de 1984), s'est exilée à Londres. C'est donc en Europe que siège depuis 2003 le cinquième successeur de Mîrzâ Ghulâm Ahmad : Mîrzâ Masrûr Ahmad⁹. Son califat n'implique nullement l'exercice de pouvoirs politiques territorialisés. Sa responsabilité est avant tout d'ordre spirituel (entretenir et diffuser le message du messie fondateur). À lui seul est dévolue la prérogative de définir la position de la communauté, et les fidèles sont supposés observer à l'unisson ses préceptes (à l'occasion de sa profession de foi, le futur ahmadî doit par ailleurs déclarer : « Je considère Mohammed comme le sceau des prophètes,

8. <http://ahmadiyya-lahore-france.jimdo.com/> (consulté en juin 2014).

9. Cinq califes ont succédé à Mîrzâ Ghulâm Ahmad (1889-1908) : Hadrat Hakim Nûr al-Dîn (1908-1914), Hadrat Mîrzâ Bashîr al-Dîn Mahmûd Ahmad (1914-1965), Hadrat Mîrzâ Nâsir Ahmad (1965-1982), Hadrat Mîrzâ Tâhir Ahmad (1982-2003), Hadrat Mîrzâ Masrûr Ahmad (2003-).

et je crois également en tout ce qu'a affirmé le prophète Ahmad de Qadian »). L'autorité du calife est déléguée à un Conseil consultatif (*majlis ash-shūrā*) composé de chacun des ambassadeurs (*amīr*) qui le représentent à la tête de chaque pays (il leur transmet ses directives à l'occasion de leur rassemblement annuel), puis à des missionnaires nommés à la tête de chaque mosquée. Cette structure pyramidale dominée par un calife révérend encadre une vie communautaire dont la cohésion est encore renforcée par le fait que chaque fidèle doive se référer à l'enseignement de Mīrzā Ghulām Ahmad (synthétisé dans *La philosophie des enseignements de l'islam*, 2007) et de ses successeurs, par la réalisation de diverses activités collectives (réunions mensuelles, fêtes annuelles, activités par classes d'âge, aide aux démunis, manifestations sportives, etc.), par le fait que les fidèles sont également tenus reverser un denier mensuel (un seizième de ses revenus), et que la communauté s'efforce de faire respecter une justice intérieure dans la mesure du possible.

Une communauté prosélyte implantée en France

Ce mode d'organisation est mis au service d'un projet missionnaire qui anime l'Ahmadiyya depuis ses origines. Le « missionnaire » en constitue un rouage déterminant. Les membres qui en font le choix peuvent se consacrer pleinement à la prédication (*tabligh*), après une formation de six années à la *Jam'at Ahmadiyya* (Royaume-Uni), sanctionnée par un diplôme (le *Shahid Degree*). Il est attendu du missionnaire qu'il administre le culte, mais aussi qu'il s'investisse dans la promotion du message ahmadî dans sa région d'accueil (en ce sens, son rôle est assez proche de celui des imams et recteurs de mosquées). Outre l'implantation de missions, et des activités humanitaires (créations d'hôpitaux, d'écoles, etc.) pour lesquelles l'ONG *Humanity First* a été créée en 1995, le prosélytisme ahmadî compte encore sur des moyens considérables : une maison d'édition (Islam International Publications LTD), une chaîne de télévision (Muslim Television Ahmadiyya) diffusée en plusieurs langues, et divers sites Internet. Le mouvement, qui avait déjà connu certains succès auprès des hindous de basse caste à son apparition (M. Boivin, interrogé par J. Vallet, 2014), revendique aujourd'hui 200 millions de fidèles dans plus de 200 pays (H. M. M. Ahmad, 2013), en réalité beaucoup moins (peut-être dix fois moins) selon Michel Boivin (*Ibid.*). Quoi qu'il en soit, il très difficile d'en fournir une estimation, notamment parce que les ahmadîs ne divulguent pas toujours publiquement leur identité pour se préserver d'éventuelles réactions hostiles. En Europe, les deux plus importantes communautés se situent au Royaume-Uni (300 000 membres selon l'organisation) et en Allemagne (40 000 membres selon l'organisation).

En France, la *Jam'at Ahmadiyya* revendique 1 800 membres¹⁰. Il existe cependant peu d'informations sur l'histoire de cette présence, qu'il reste difficile de retracer de façon précise et rigoureuse. Hadrat Mīrzā Bashīr al-Dīn Mahmūd

10. http://www.csi-france.fr/mouvement_ahmadiyya.php (consulté en juin 2014).

Ahmad (deuxième calife après Mîrzâ Ghulâm Ahmad) a effectué une visite officielle de la Grande mosquée de Paris, peu avant son inauguration, en 1924¹¹. Le site *islam-ahmadiyya.org* (consulté en mai 2014) affirme que les premiers ahmadîs se seraient établis dans les années 1940, et un responsable de la communauté a affirmé qu'un missionnaire se serait installé en 1946, pour ne rester que 5 ans. Ces éléments laissent penser que la présence ahmadîe en France ne fut guère significative jusqu'à récemment. Celle-ci s'est vraisemblablement renforcée à mesure que les persécutions se sont durcies au Pakistan. Des témoignages recueillis auprès de plusieurs ahmadîs (avril, mai et octobre 2014) confortent l'hypothèse d'une implantation déjà significative dans les années 1980, et le magazine (n° 3, oct.-déc. 2013) diffusé par l'Association musulmane Ahmadiyya de France (AMAF)¹² indique que la communauté ahmadîe est présente en France depuis 1985¹³.

En France, les ahmadîs sont répartis dans plusieurs villes, notamment à Caen (Calvados), Épernay (Marne), en région parisienne, à Strasbourg (Bas-Rhin), Valenciennes (Nord), dans plusieurs villes du sud-est, et à Saint-Prix (Val-d'Oise) où ils ont inauguré leur première mosquée en 2008 (d'une capacité d'accueil d'approximativement 300 à 400 places), qui est aussi le siège de l'AMAF, présidée par l'*amîr*, Ashfak Rabbani (vice-président : Aslam Doobory ; secrétaire : Ata-Ul Haq Kponou). L'AMAF vient d'acquérir un terrain à Trie-Château (Oise) et prévoit de l'utiliser pour des rencontres sportives (le terrain de Saint-Prix ne permet pas d'accueillir certaines manifestations de la communauté). Elle espère obtenir sous peu l'attribution du permis de construire une mosquée à Strasbourg¹⁴. Elle détient un local à Épernay depuis 1984 où elle projette d'édifier une mosquée, et un centre à Cayenne en Guyane, qui est le premier d'outre-mer. Un projet serait par ailleurs à l'étude à Monaco.

Un accommodement du projet missionnaire au contexte français ?

L'implantation durable de l'Ahmadiyya en France va de pair avec des stratégies de présentation de soi et un processus de recomposition identitaire qui se nourrissent de cette double expérience de la condition minoritaire : les ahmadîs s'efforcent d'incarner une forme acceptable d'islam dans l'espace public, dans une quête de reconnaissance qui participe d'un accommodement de leur projet missionnaire au contexte français.

11. <http://ahmadiyya.fr/wp-content/uploads/2014/09/La-Revue-Oct-Dec-2013.pdf> (consulté en octobre 2014).

12. L'AMAF diffuse un magazine depuis 2013 en accès libre sur Internet, qui vise à tenir les membres (dispersés en France) informés de l'actualité de la communauté.

13. <http://ahmadiyya.fr/wp-content/uploads/2014/09/La-Revue-Oct-Dec-2013.pdf> (consulté en octobre 2014).

14. Revue quadrimestrielle de l'AMAF, janvier-avril 2014. Accessible à l'adresse : <http://ahmadiyya.fr/wp-content/uploads/2014/09/La-Revue-Jan-Avril-no-4.pdf> (consulté en juin 2014).

Éléments d'une recomposition identitaire

L'analyse s'est donc portée sur les supports de communication francophones de l'Ahmadiyya afin de dégager les caractéristiques de l'identité que ses leaders promeuvent dans l'espace public, sachant que cette identité relève toujours d'un processus de réinvention tributaire de ce qu'encouragent ou non les contextes locaux et les cultures dominantes (O. Roy, 2008). En l'occurrence, ces supports sont :

- Un discours de Hadrat Mîrzâ Tâhîr Ahmad, prononcé en 1985 à Cambera (Australie), récemment traduit et publié en français, sous le titre *Quelques traits distinctifs de l'islam* (2008).
- L'ouvrage *Problèmes des temps modernes : Les solutions de l'islam* (1998)¹⁵ dans lequel Hadrat Mîrzâ Tâhîr Ahmad défend le bienfondé et les bienfaits du message ahmadî, sur fond de critique du modèle social, culturel et économique occidental.
- *La crise mondiale et le chemin vers la paix* (2013)¹⁶ qui est une compilation des discours du dernier calife, Hadrat Mîrzâ Masrûr Ahmad, qui ont été récemment traduits à destination d'un public francophone et exposent synthétiquement le message du mouvement.
- *La dignité de la femme au sein de la communauté islamique Ahmadiyya*, qui est la transcription partielle de l'un des discours prononcés par Hadrat Mîrzâ Masrûr Ahmad à l'occasion de l'*Ijtimâ* annuelle de la *Lajna Imâ'illâh* (organisation féminine auxiliaire de l'Ahmadiyya, Grande-Bretagne, 2006), lequel consistait en une exhortation à la piété et plus spécifiquement au port du voile adressée aux jeunes femmes ahmadîes.
- Des fascicules destinés à faire connaître l'Ahmadiyya et distribués lors de diverses manifestations.
- Les sites Internet officiels de l'Ahmadiyya¹⁷.
- Des déclarations de responsables du mouvement dans les presses locales, nationales et internationales (*Courrier international*, *Le Figaro*, *France 24*, *France-guyanne.fr*, *L'Hebdo du vendredi*, *Le Huffington Post*, *Le Parisien*, *L'Union*, et des vidéos accessibles sur le site d'hébergement YouTube).

15. Cet ouvrage est la version française d'une conférence dispensée par le calife au *Queen Elizabeth II Conference Center* de Londres, le 24 février 1990. Le calife s'adresse à la société britannique, mais le propos engage les sociétés d'Occident plus largement (d'où sa traduction en 1998) tout en conservant une certaine actualité.

16. L'ouvrage est une compilation (traduite en français) de discours prononcés par le cinquième calife à la Chambre des Communes au Parlement britannique (Londres, 2008), au quartier général militaire d'Allemagne (2012), à l'occasion du neuvième Colloque pour la Paix organisée par les ahmadîs du Royaume-Uni (Londres, 2012), au Capitole des États-Unis (Washington, 2012), au Parlement européen (Bruxelles, 2012), à la mosquée Baitur Rasheed (Hambourg, 2012), ainsi que des lettres adressées à Benoît XVI et à différents chefs d'État (notamment au président François Hollande). Dans ces déclarations, le calife avertit des risques imminents de l'éclatement d'une troisième guerre mondiale qui pourrait être prévenue par l'application du message de paix et de justice porté par l'Ahmadiyya.

17. Il ne sera donc pas question du site *alislam.org* qui est la plateforme internationale anglophone, mais des sites *Ahmadiyya.fr* et *Islam-ahmadiyya.org* (compte Facebook associé).

– L’observation de deux rencontres interreligieuses, à Valenciennes le 13 avril 2014 et à Épernay le 11 mai 2014, animées par le missionnaire de Saint-Prix, Naseer Ahmad¹⁸.

Ces différents supports sont les médias d’une présentation de soi étonnamment cohérente. Certes, l’anthropologie réflexive a montré combien il était important de se méfier des totalités homogènes et fictives, notamment en prenant en considération les discours et les pratiques d’acteurs qui imposent de ne voir en l’« islam » que des constructions socioculturelles variées et contrastées. Or, l’organisation ahmadîe laisse peu de place à la dissonance et est elle-même productrice de cette totalité cohérente et « fictive », qui constitue précisément le présent objet d’études. Seul le calife est détenteur de la parole autorisée, que les leaders ahmadîs (missionnaires, rédacteurs des blogs et des sites Internet...) s’efforcent de transmettre fidèlement (les sujets, les lignes directrices, les arguments, les formules utilisées par le calife se retrouvent dans les discours des leaders implantés localement), et nombre de leurs initiatives nécessitent d’ailleurs l’aval de l’organe directeur. Il devient alors aisément possible d’extraire quelques lignes directrices de cette présentation de soi :

– Une insistance sur la liberté de croyance (appuyée sur le verset « *Lā ikrāha fī’l-dīn*/Point de contrainte en religion » Coran : II, 256), doublée d’un message pacifiste (porté par la devise « l’amour pour tous, la haine pour personne », affirmée par le troisième calife), qui ont accompagné l’élaboration du dogme ahmadî (Y. Friedmann, 2003). En revanche, d’autres croyances ne sont pas mises en avant. Bien que le fait que l’Ahmadiyya incarne le seul islam véritable soit un dogme essentiel de la foi ahmadîe (W. Cantwell Smith, 1996), ses représentants prennent soin de rarement mentionner que les autres religions seraient dans l’erreur¹⁹. Hadrat Mīrzā Tāhīr Ahmad (1998 : 26-31) va d’ailleurs jusqu’à rappeler que « l’islam est la seule religion qui rejette entièrement la notion que la vérité est l’apanage d’une religion, d’une race ou d’un peuple quelconque » (H. M. T. Ahmad, 2008), ou encore que le « salut n’est le monopole d’aucune

18. Naseer Ahmad est né en 1959 au Pakistan. Au terme de ses études secondaires, ses parents décident qu’il se consacrera à la Ahmadiyya. Il part alors à Rabwah, qui dispose d’une université ahmadîe (*Jāmi‘a ahmadiyya*) que Naseer intègre en 1975 afin de devenir missionnaire. Diplômé en 1982, il part pour Islamabad où il apprend le français. En 1986, il est envoyé par le quatrième calife en Côte d’Ivoire afin d’y exercer ses responsabilités de missionnaire. À Abidjan, il assure également la fonction de directeur du centre de formation des missionnaires ahmadîs, tout en poursuivant l’apprentissage du français. En 1990, il est envoyé au Ghana où il reste missionnaire et dirige un collège de missionnaires jusqu’en 1996. Il est alors nommé par le calife pour partir travailler en France. Pour cela, il doit retourner au Pakistan afin d’obtenir un visa. Celui-ci ne lui sera pas délivré, et Naseer patiente encore deux ans au Pakistan, avant de devenir missionnaire en Belgique, de 1998 à 2008. À partir de cette date, il a poursuivi son travail de missionnaire en France (son visa belge le lui permettait, et il a obtenu en 2010 un visa français d’un an renouvelable), où il restera tant que le calife le lui permettra.

19. <http://www.islam-ahmadiyya.org/ahmadiyya-renaissance-de-l-islam.html> (consulté en juillet 2014).

religion » (H. M. T. Ahmad, 1998). Ce discours tranche ici avec les représentations qui depuis les années 1980 associent l'islam à une religion intolérante et ses fidèles à des acteurs dangereux (A. Hajjat, M. Mohammed, 2013).

– Un dogme et une éthique qui encouragent la participation à la vie sociale (et dénoncent le « refus de s'intégrer » de certains musulmans d'Europe), et qui exhortent à une loyauté indéfectible au pays de résidence. Les déclarations censées attester cette loyauté (l'observation des lois de Dieu implique celle des lois républicaines ; loyauté à la société d'accueil en cas d'engagement dans un conflit militaire ou à défaut l'émigration) imprègnent l'ensemble des déclarations de Hadrat Mīrzā Masrūr Ahmad compilées dans l'ouvrage susmentionné, à l'instar des rencontres interreligieuses qui ont lieu à l'échelle locale. Les sujets abordés en ces occasions sont explicites : par exemple en 2009, « La religion est-elle une solution pour la paix ? », en 2013 « Comment promouvoir la paix et l'harmonie entre les religions ? », « L'extrémisme est le produit de l'ignorance et non des religions », et en 2014 « L'amour de la patrie fait-il partie de la foi ? ». Il s'agit de montrer que les ahmadīs ne forment pas une communauté allogène et déloyale à la « République une et indivisible ». En outre, le fait que leur présence n'est pas due à des flux d'immigrés venus occuper des emplois non qualifiés rend d'autant moins opérant l'amalgame musulmans/classes populaires/classes dangereuses.

– La question du statut de la femme constituant souvent un levier de la stigmatisation de l'islam, elle recouvre de ce fait des enjeux majeurs de la présentation que les leaders ahmadīs font de leur communauté en public. Ce n'est donc pas un hasard si les deux derniers califes lui ont consacré plusieurs conférences et ouvrages traduits en français (H. M. M. Ahmad, 2007 et 2013 : p. 135-136 ; H. M. T. Ahmad, 1998 : p. 95-113), et que les sites Internet officiels du mouvement s'en font l'écho²⁰. Leur propos est le suivant : l'avènement de l'islam a apporté aux femmes des droits (en matière de divorce et d'héritage notamment), une dignité (dont elles ne disposaient pas dans le Hedjaz préislamique), et l'Ahmadiyya se veut être un modèle en la matière, ce qui passe d'abord par la promotion de leur scolarisation.

Incarnier le « bon islam »

Ces catégories de définition de l'identité ahmadīe émergent en réaction aux représentations péjoratives dont les musulmans sont victimes en France. Elles relèvent de ce fait d'une tentative pour incarner une forme d'expression acceptable de l'islam en agissant sur les stigmates (E. Goffman, 1975) qui y sont d'ordinaire associés (la participation à une collecte de sang organisée par l'Établissement français du Sang à l'occasion de la Journée mondiale des donneurs de sang, en

20. Notamment : <http://www.islam-ahmadiyya.org/islam/39-femme-islam-voile-mariage.html> ; <http://www.islam-ahmadiyya.org/islam/5-islam-voile-segregation-femme-mariage-polygamie.html#enhautdelarticle> ; <http://www.cultures-et-croyances.com/compte-rendu-la-place-de-la-femme-en-islam-retranscription-du-sminaire-du-samedi-11-mai-2013/> (consulté en juin 2014).

juin 2013 à Saint-Prix, s'inscrit dans le même « créneau »). Il s'agit d'attester, avec un minimum de dissonances, que les comportements incriminés sont étrangers à la doctrine et aux pratiques de l'Ahmadiyya, tout en instituant celle-ci en modèle dans l'espace social.

En avril 2014 par exemple, un leader de la communauté ahmadîe en France concluait une rencontre interreligieuse en déclarant que l'islam interdit la violence et que les persécutions de toutes sortes devaient être condamnées, celles des ahmadîs au Pakistan y compris. Les responsables de ces persécutions « sont des fanatiques. Ce ne sont pas des musulmans ». En tant que musulmans, les ahmadîs affirment ne jamais répondre par la violence, car « si vous réagissez comme vos agresseurs, quelle est la différence entre eux et vous ? ». Alors que les rencontres interreligieuses à l'instar de la plupart de leurs manifestations sont l'occasion de rappeler publiquement l'oppression dont ils sont l'objet, c'est logiquement l'intolérance de l'autre musulman qui en est présentée comme la cause, tout en étant condamnée pour être une subversion du message de paix et de tolérance ahmadî (« Amour pour tous, haine pour personne »...) ²¹. De la même façon, dans cet autre article intitulé « Ce que l'on entend dans la rue sur la femme en Islam ²² », l'auteur (anonyme) entend établir publiquement une distinction nette entre le statut accordé aux femmes par l'Ahmadiyya et les pratiques dont elles font les frais dans nombre de pays musulmans : les discriminations et privations de libertés dont celles-ci sont parfois victimes relèvent d'une perversion du message islamique dont se rendent coupables les musulmans qui refusent de suivre la voie tracée par l'Ahmadiyya ²³. Cette « logique de distinction interne » (P. Bourdieu, 1971 : 53) est observable sur les différents terrains de réinvention de l'identité ahmadîe, par exemple lorsque le calife prend soin d'attester de la

21. Sur ce point, voir également la vidéo « L'Ahmadiyya et son message de paix », diffusée l'occasion de ces rencontres interreligieuses et mise en ligne sur le site Youtube à l'adresse suivante : <https://www.youtube.com/watch?v=neoknzdW2BY> (consultée en juillet 2014).

22. <http://www.islam-ahmadiyya.org/islam/5-islam-voile-segregation-femme-mariage-polygamie.html#enhautdelarticle> (consulté en juin 2014).

23. « Les femmes musulmanes restent souvent enfermées chez elles, et si elles sortent elles doivent être accompagnées, tandis que nos femmes à nous sont libres de sortir seules et d'aller où elles veulent, quand elles le veulent » ; « En Islam, la femme doit porter le voile. Mais nos femmes peuvent s'habiller comme bon leur semble » ; « Les musulmans peuvent épouser quatre femmes, alors que les musulmanes doivent se contenter d'un mari. Mais nous, nous sommes voués à la monogamie » ; « Les musulmanes n'ont pas le droit de choisir leur mari et leurs mariages sont toujours arrangés. Mais quant à nous, nos femmes peuvent sortir avec qui elles veulent, et peuvent même vivre en concubinage » ; « En Islam, l'on traite les garçons de façon préférentielle aux filles, alors que tous nos enfants à nous sont traités de façon juste et égale » ; « Les musulmanes ne peuvent pas se distraire dans des boîtes, des discothèques, etc., et elles n'ont même pas le droit de boire de l'alcool, alors que nos femmes à nous se divertissent énormément » ; « Les filles musulmanes ne sont pas encouragées à poursuivre leurs études ; mais quant à nos filles, elles sont libres de passer à l'enseignement supérieur » ; « Dans les écoles musulmanes, les garçons et les filles sont séparés. Dans nos écoles, ils se côtoient librement ». *Ibid* (consulté en juin 2014).

« loyauté » de ses fidèles envers les sociétés d'accueil (« Bien qu'ils soient les victimes et les cibles de la loi, les musulmans ahmadîs sont ceux qui respectent les lois du pays plus que tout autre, car ils sont de vrais musulmans qui suivent le vrai islam », H. M. M. Ahmad, 2013 : 33), ou de l'authenticité des valeurs défendues par l'Ahmadiyya plus largement (« Si les actions d'untel sont contraires à cela [aux valeurs et notamment aux engagements humanitaires portés par les ahmadîs], il est peut-être musulman de nom, mais pas un adepte des véritables préceptes de l'islam », *Ibid.* : 137).

La vérité ahmadîe, c'est-à-dire sa spécificité au sein de la *oumma*, passe par cette incarnation du « bon islam » formulée en miroir des représentations péjoratives de l'islam en France. Il ne s'agit donc pas tant de tenir lieu d'exemple que de contre-exemple, selon un procédé comparable à ce qu'il est possible d'entendre dans de nombreuses mosquées de France, à une nuance près cependant : tandis que les imams sunnites présentent leurs conceptions « positives » (M. Weber, 1995) de l'islam en opposition avec ce que sont ou seraient ses dérives radicales (R. Sèze, 2012 et 2013), c'est ici l'opposition avec l'ensemble de l'islam non ahmadî plus largement (*c.-à-d.* outre la condamnation du terrorisme) qui est cultivée. Si ce credo fonctionne (les maintes réactions d'approbation que ces discours suscitent lors des rencontres interreligieuses en sont révélatrices), c'est parce qu'il s'alimente de représentations préexistantes qui ne demandent qu'à être corroborées « de l'intérieur » (il suffit d'ailleurs de constater combien les imams résolus à condamner les violences perpétrées au prétexte d'une observation de la *shari'a*, tels Hassen Chalghoumi ou Tareq Oubrou par exemple, sont convoités dans les médias et manifestations officielles). L'opposition que cette démarche alimente est d'ailleurs particulièrement active en France pour ce qui concerne l'islam pakistanais, rapidement perçu à travers le prisme de sa radicalité, notamment à propos des multiples affaires de blasphèmes (V. Vuddamalay, 2006), dont les ahmadîs se présentent comme les victimes. Leur exclusion de la *oumma* devient ainsi une ressource mobilisée opportunément pour incarner ce « bon islam » que l'État recherche depuis près de trois décennies (F. Peter, 2006).

Reconnaissance et accommodement du projet missionnaire ahmadî au contexte français

Cette démarche ressortit à une stratégie qui intègre l'expérience occidentale de la condition minoritaire au réformisme missionnaire ahmadî. Sur le site *islam-ahmadiyya.org*, l'auteur (anonyme) de l'article intitulé « L'islam en quête de repères : le rôle de la jeunesse islamique Ahmadiyya ²⁴ » déplore la perception péjorative de l'islam en Occident, et le fait que les musulmans sont perçus comme

24. « L'islam en quête de repères : le rôle de la jeunesse islamique Ahmadiyya ». <http://www.islam-ahmadiyya.org/conseils-aux-jeunes-ahmadiyya/95-islam-terrorisme-musulmans-occidents-intolerance.html>, août 2010 (consulté en juillet 2014).

un ensemble homogène de telle façon qu'ils sont tous associés aux violences perpétrées çà et là au nom de l'islam. Ne devraient pourtant en être blâmés que les seuls musulmans qui n'ont pas (encore) accepté les enseignements de Mīrzā Ghulām Ahmad et l'idéal de paix qu'il a révélé. La preuve en est que les ahmadīs tissent des liens d'amitié louables partout où ils sont présents, en dépit des réactions de rejet qu'ils pourraient susciter en tant que musulmans. Ceci est illustré par plusieurs « exemples », dont celui-ci particulièrement symbolique : « En Israël, des juifs ont récemment dit à des ahmadīs : “Vous êtes les seuls musulmans avec lesquels nous pouvons vivre en paix ! Nous voulons que l’Ahmadiyya se propage dans tout Israël !” » L’auteur encourage alors ses lecteurs à « être des modèles à suivre », à « aider (leur) prochain à chaque fois que l’occasion se présente », à « participer pleinement (...) à des activités civiques et charitables », à faire « l’exposé au monde » de cette philosophie véritable. La prescription de ces comportements socialement valorisés répond à un objectif explicite : « Nous arrivons à faire triompher la vérité sur le doute, la méfiance et la haine envers l’islam. Le monde aimera l’islam vrai, car c’est une chose très belle. Notre responsabilité est de connaître cette beauté et de l’absorber en nous afin de pouvoir la diffuser autour de nous ». L’auteur de cet article s’adresse en premier lieu aux jeunes ahmadīs (sachant que les jeunes musulmans sont souvent associés à de potentiels fauteurs de troubles), auxquels il prescrit un comportement de témoignage, cohérent avec l’expérience de la condition minoritaire, en ce sens qu’il vise plus largement un « autrui généralisé » (G. H. Mead, 2006) avec le souci de « confirmer les capacités et valeurs » (A. Honneth, 2013) des musulmans ahmadīs. L’exhortation au témoignage s’inscrit dans une quête de reconnaissance.

Loin d’être réductible à une initiative isolée, ce discours relaie auprès d’un certain public le projet missionnaire de l’Ahmadiyya tel que le calife Hadrat Mīrzā Masrūr Ahmad l’a formulé à l’occasion d’une conférence à Sydney en octobre 2010 (traduite et communiquée sur *islam-ahmadiyya.org* ²⁵), judicieusement intitulée « Appel au *jihād* ». Son message de type exhortatif s’adresse lui aussi aux ahmadīs d’Occident : « Nous croyons fermement dans le *jihād* ²⁶, mais sa nature a changé par rapport à la nécessité de l’heure. De nos jours, il est certain qu’aucun État ou organisme ne s’attaque physiquement à l’islam au nom de la religion. Si l’islam est attaqué aujourd’hui ce n’est pas par l’épée, mais par le truchement de la presse, des médias et par la prédication. Ainsi nous incombe-t-il de répliquer par les mêmes moyens. C’est ce que le Messie Promis a enseigné : combattre avec la plume et non par l’épée ». Et cette mission échoit de fait aux ahmadīs, seuls porteurs d’un réformisme pacifiste, selon le calife. Le terme « *jihād* », choisi pour d’évidentes raisons de communication (il est d’ordinaire associé à ce qui est de plus violent dans l’islam, mais se résume à une démarche pacifiste chez

25. <http://www.islam-ahmadiyya.org/commuques-ahmadiyya/394-appel-au-jihad-lance-par-le-calife-de-la-communaute-islamique-ahmadiyya.html> (consulté en juillet 2014).

26. À entendre au sens général d’un effort pour lutter contre le mal et promouvoir le bien.

les ahmadîs) et en ce sens révélateur du public visé par le calife (message à double entrée, destiné tant aux ahmadîs qu'aux non-musulmans), est proche ici de la *da'wa* dans la mesure où il s'agit de diffuser l'« islam véritable » pour modifier les représentations des musulmans avec un souci de reconnaissance : incarner le « bon islam » et ainsi susciter une révision des points de vue dépréciatifs sur les musulmans, à la seule fin de poursuivre l'entreprise d'expansion de l'Ahmadiyya. En prenant pour moyen une quête de reconnaissance spécifique à l'expérience du contexte minoritaire (R. Sèze, 2015), le projet missionnaire ahmadî s'accommode aux sociétés occidentales.

Cette stratégie, relayée dans l'ensemble des médias et manifestations ahmadîs, donne manifestement des résultats. Elle est en effet la voie par laquelle les ahmadîs se fraient un accès dans l'espace public et contribuent à la diffusion de leur message ; par laquelle ils parviennent à s'implanter durablement (c'est au nom du message pacifiste des ahmadîs que le maire de Saint-Prix, Pierre Enjalbert, a justifié son accord pour l'édification d'une mosquée²⁷) ; et par laquelle ils œuvrent à faire reconnaître, auprès des instances politiques et juridiques européennes notamment, les privations de libertés et persécutions dont ils sont victimes dans plusieurs pays à majorité musulmane²⁸. Par ailleurs, les efforts déployés pour présenter leur importance (démographique, institutionnelle²⁹), comme leur proximité vis-à-vis de cercles influents (abondantes photographies des membres présents lors des conférences du calife ; la publication de la liste des notables présents ; la vidéo de présentation postée sur YouTube mettant en scène les messages de reconnaissance de maints responsables politiques³⁰) participent eux-mêmes de cette quête. À travers ces premiers pas en direction d'une reconnaissance de l'Ahmadiyya, point une tentative de quitter la condition minoritaire qu'ils expérimentent depuis plus d'un siècle : car incarner une forme d'islam acceptable, c'est apparaître comme musulman à part entière, en public, en toute légitimité, et sans passer par le regard approbateur des autres musulmans avec lesquels les relations restent difficiles (les quelques invitations adressées par des ahmadîs à des leaders musulmans en France ne donnent pas lieu à des relations suivies ; des ahmadîs ont témoigné avoir reçu des menaces après que leur local à Beuvrages dans le Nord a ouvert à proximité d'une mosquée, etc.).

Mais c'est une stratégie qui présente également des limites. Or, l'une d'elles est aussi ce qui conforte, paradoxalement, la reconnaissance publique de l'identité musulmane des ahmadîs. L'association située à Épernay a reçu en 2013 deux

27. <http://archive.today/bLnq7> (consulté en juillet 2014).

28. Tentatives pour obtenir le droit d'asile (Allemagne, France...) ; lobbying actif auprès d'organisations humanitaires ; interventions du calife Mîrzâ Masrûr Ahmad au *West Minister* (octobre 2008), au Capitole Hill (juillet 2012) ou encore au Parlement Européen (décembre 2012).

29. Parmi de nombreux exemples : <http://ahmadiyya.fr/qui-sommes-nous/> (consulté en juillet 2014).

30. <https://www.youtube.com/watch?v=neoknzdW2BY> (consulté en juillet 2014).

lettres de menaces avant que le local ne fût tagué par quatre jeunes qui se réclamaient du Bloc identitaire (qui a condamné le délit). Ici, ce n'est pas spécifiquement l'identité ahmadîe qui a été publiquement soulignée. Elle n'a sans doute même pas été perçue par les auteurs du délit qui ont uniquement identifié une présence musulmane à leurs yeux indésirable. En devenant victimes d'islamophobie, les ahmadîs deviennent « musulmans » aux yeux de l'« autrui généralisé » (G. H. Mead, 2006). Ce qui explique la réaction, étonnante de prime abord, mêlant désarroi et relatif contentement recueillie auprès d'un responsable de l'Ahmadiyya (conversation informelle, janvier 2013)³¹, et qui contraste avec ce qu'expriment d'ordinaire les responsables de mosquées après ce type de faits divers. Il y avait là une forme de « reconnaissance en négatif » aussi. D'où le paradoxe : en devenant une « minorité » (T. Asad, 2003) en France, les ahmadîs trouvent les ressources pour s'extraire un peu plus, sinon pour défier la condition minoritaire qu'ils expérimentent depuis un peu plus d'un siècle au sein de la *oumma*.

Une limite au projet ahmadî en France ?

L'Ahmadiyya continue de s'étendre dans le monde, et la poursuite de son projet missionnaire s'accommode des contextes nationaux rencontrés par ses membres. En l'occurrence, l'implantation de cette communauté et la diffusion de son message impliquent en premier lieu sa reconnaissance, laquelle passe par de multiples initiatives pour incarner une forme d'islam acceptable dans l'espace public. Mais c'est une stratégie qui est aussi porteuse d'éventuels effets pervers : car si l'Ahmadiyya suscite effectivement quelques vocations, auprès d'immigrés qui ont déjà fait l'expérience de cette communauté en Afrique subsaharienne par exemple, les relations restent plus compliquées avec la majorité des musulmans. Outre le mépris que ces derniers continuent souvent d'afficher à l'égard de l'Ahmadiyya, il semble qu'il y ait quelque chose de paradoxal dans sa stratégie même. Les ahmadîs ont très tôt suscité de vives polémiques. Leur proximité avec le gouvernement colonial leur a valu de se voir reprocher d'être une invention de l'Empire britannique destinée à diviser les musulmans. Or, à vouloir incarner le « bon islam » et en entretenant ainsi les réactions de rejet vis-à-vis de l'islam majoritaire, ils risquent de prolonger cette vision d'un islam compromis avec les instances étatiques européennes, et de se couper un peu plus de la majorité des musulmans, au moment même où l'expérience que tous font de la stigmatisation pourrait laisser entrevoir un vaste horizon de mobilisations communes.

Romain SÈZE

Institut National des Hautes Études de la Sécurité et de la Justice

romain.seze@inhesj.fr

31. Jeune homme de 28 ans, né en France et issu de l'immigration pakistanaise, qui occupe une position socio-professionnelle plutôt favorisée et qui est investi dans des missions de communication pour la Ahmadiyya en France.

Bibliographie

- ASAD Talal, 2003, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press.
- BOURDIEU Pierre, 1971, « Le marché des biens symboliques », in *L'Année sociologique*, vol. 12, n° 2, p. 49-126.
- BRÉGAND Denise, 2006, « La Ahmadiyya au Bénin », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, juillet-septembre, n° 135, p. 73-90.
- CANTWELL Smith Wilfred, 1996, « Ahmadiyya », *Encyclopédie de l'islam*, Leiden, E. J. Brill, p. 310-312.
- FERRARESE Estelle, 2009, « Qu'est-ce qu'une lutte pour la reconnaissance ? Réflexion sur l'antagonisme dans les théories contemporaines de la reconnaissance », *Politique et sociétés*, vol. 28, n° 3, p. 101-116.
- FRIEDMANN Yohanan, [1989] 2003, *Prophecy Continuous; Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*, Berkeley, University of California Press.
- GABORIEAU Marc, 1994, « Une nouvelle prophétie musulmane : les Ahmadiyya », in Markovits C. (éd.), *Histoire de l'Inde moderne, 1480-1950*, Paris, Fayard.
- GOFFMAN Erving, 1975, *Stigmate. Les usages sociaux du handicap*, (Stigma, 1963), Paris, Éditions de Minuit.
- HADRAT Mîrzâ Bashîr Al-Dîn Mahmûd Ahmad, 2013, *La vie de Mohammed*, (*Life of Mohammed*, 1981), Londres, Islam International Publications Ltd.
- HADRAT Mîrzâ Ghulâm Ahmad, [1900] 2005, *The Promised Messiah and Mahdi*, Londres, Islam International Publications Ltd.
- , 2007, *La philosophie des enseignements de l'islam*, (*The Philosophy of Teachings of Islam*, 1973), Londres, Islam International Publications Ltd.
- HADRAT Mîrzâ Masrûr Ahmad, 2007, *La dignité de la femme au sein de la communauté islamique Ahmadiyya*, Londres, Islam International Publications LTD.
- , 2013, *La crise mondiale et le chemin vers la paix*, (*World Crisis and the Pathway of Peace*, 2012), Londres, Islam International Publications LTD.
- HADRAT Mîrzâ Tâhir Ahmad, 1998, *Problèmes des temps modernes : Les solutions de l'islam*, (*Islam's Responses to Contemporary Issues*, 1997), Londres, Islam International Publications LTD.
- , 2008, *Quelques traits distinctifs de l'islam*, (*Some Distinctive Features of Islam*, 1985), Londres, Islam International Publications LTD.
- HAJJAT Abdellali, MARWAN Mohammed, 2013, *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris, Éditions La Découverte.
- HONNETH Axel, 2013, *La lutte pour la reconnaissance*, (*Kampf um Anerkennung*, 1992), Paris, Gallimard.
- KHAN Ayaz Mahmood, 2003, « Persecution of the Ahmadiyya Community in Pakistan: an Analysis Under International Law and International Relations », *Harvard Human Rights Journal*, vol. 16, n° 2, p. 217-244.
- LATHAN Andrea, 2008, « The Relativity of Categorizing in the Context of the Ahmadiyya », *Die Welt des Islams*, n° 48, p. 372-393.
- LIOGIER Raphaël, 2012, *Le mythe de l'islamisation. Essai sur une obsession collective*, Paris, Éditions du Seuil.
- MARKOVITS Claude (dir.), 1994, *Histoire de l'Inde moderne. 1480-1950*, Paris, Fayard.

- MEAD George H., 2006, *L'esprit, le soi et la société*, (*Mind, Self and Society*, 1934), Paris, Presses universitaires de France.
- PETER Frank, 2006, « Une religion civile en quête d'autorités religieuses », *Confluences Méditerranée*, n° 57, printemps, p. 69-81.
- PLANHOL Xavier (De), 1997, *Minorités en Islam : géographie politique et sociale*, Paris, Flammarion.
- ROY Olivier, 2008, *La sainte ignorance*, Paris, Seuil.
- SERVAN-SCHREIBER Catherine, 2002, « Le mouvement Ahmadiyya : une organisation musulmane transnationale et missionnaire originale », *Après-Demain (L'islam dans le monde)*, n° 447-449, p. 8-12.
- SÈZE Romain, 2012, « Prédication et autorité des imams en France », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 270, p. 37-51.
- , 2013, *Être imam en France. Transformations du « clergé » musulman en contexte minoritaire*, Paris, Éditions du Cerf.
- , 2015, « L'émergence d'une lutte pour la reconnaissance ? L'itinéraire d'une association musulmane rémoise », Fernandez Varas Diego, Leservoier Olivier, Martig Alexis Jonathan, Martin Ewa (dir.), *Itinéraires de reconnaissance. Discriminations, revendications, actions politiques et citoyennetés*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- VALENTINE Simon R., 2008, *Islam and the Ahmadiyya Jama'at: History, Belief, Practice*, New York, Columbia University Press.
- VALLET Julien, 2014, « Les ahmadis, un islam tabou », <http://www.fait-religieux.com/les-ahmadis-un-islam-tabou-1>.
- VIJAYAMMALAY Vasoodeven, 2006, « L'islam indien en France », in Arkoun M. (éd.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Albin Michel, p. 792-795.
- WEBER Max, 1995, *Économie et société. Les catégories de la sociologie (Wirtschaft und Gesellschaft, 1921), Tome I*, Paris, Plon.

L'Ahmadiyya en France : une minorité musulmane en quête de reconnaissance

L'Ahmadiyya est une communauté réformiste à vocation missionnaire, fondée à la fin du XIX^e siècle au Pendjab par Mîrzâ Ghulâm Ahmad qui s'est autoproclamé mahdî (guide) de l'islam, et qui a été banni de la oumma. Implantés en France depuis les années 1980, les ahmadis sont exposés à un métadiscours péjoratif lorsqu'ils sont perçus comme musulmans, tout en étant méprisés par les autres musulmans qui les tiennent pour apostats. Tandis que tout semble encourager leurs leaders à la discrétion, ceux-ci déploient des moyens considérables pour gagner en visibilité. S'il en est ainsi, c'est parce que cet environnement apparemment hostile s'avère aussi offrir une ressource inattendue : l'opportunité d'incarner une forme acceptable d'islam dans l'espace public français – en miroir de ce que serait l'islam majoritaire – et cela étant d'y être reconnu comme sujet musulman à part entière. Les leaders ahmadis sont engagés dans une quête de reconnaissance qui participe d'un processus d'accommodement de leur projet missionnaire au contexte français.

Mots-clés : Ahmadiyya, islam, minorité, identité, France.

The *Aḥmadiyya* in France: a Muslim Minority in Search for Acknowledgment

The Aḥmadiyya is a reformist and missionary community, founded in the late nineteenth century in Punjab by Mirza Ghulam Ahmad, who proclaimed himself Mahdi (guide) of Islam, and who was banned from the umma. Established in France since the eighties, the Ahmadis are exposed, as Muslims, to a pejorative meta-discourse, at the same time as being despised by other Muslims. While everything seems to be encouraging their leaders to discretion, they are spending considerable resources in order to gain some visibility. They are doing so because this seemingly hostile environment is also offering an unexpected resource: the opportunity to represent an acceptable form of Islam within the French public space – by contrast with the majority Islam in the country. Ahmadi leaders are involved in a search for recognition as part of the adaptation of their missionary project in a French context.

Key words: Ahmadiyya, Islam, minority, identity, France.

La *Aḥmadiyya* en Francia: una minoría musulmana en busca de reconocimiento

La Aḥmadiyya es una comunidad reformista con vocación misionera fundada a finales del siglo XIX en el Punjab por Mirza Ghulam Ahmad, que se autoproclamó Mahdi (guía) del Islam, y que por ello fue expulsado de la Umma. Establecidos en Francia desde los años 1980, los áhmadis están expuestos a un metadiscurso peyorativo cuando se les percibe como musulmanes, siendo a la vez despreciados por los representantes de la corriente principal del Islam, que los considera como apóstatas. Si bien hay una aparente incitación a sus líderes a ser discretos, éstos dedican recursos considerables a ganar visibilidad. Si es así, es porque este entorno al parecer hostil también ofrece un recurso inesperado: la oportunidad de encarnar una forma aceptable de Islam en el espacio público francés (frente a lo que sería la corriente principal del Islam), y, de este modo, ser reconocidos como un sujeto musulmán de pleno derecho. Los líderes áhmadis se han comprometido en una búsqueda de reconocimiento que es parte de un proceso de acomodamiento de su proyecto misionero al contexto francés.

Palabras clave: Aḥmadiyya, islam, minoría, identidad, Francia.

